НЯКОИ ПРЕДПОЛОЖЕНИЯ ОТНОСНО СВЕТИ ИВАН РИЛСКИ, ЦАР ПЕТЪР И ТЯХНОТО ВРЕМЕ

Цанко Цанев

Колкото и да е парадоксално, за най-популярния български светец - св. Иван Рилски, за когото са запазени по няколко жития, служби, проложни разкази, памети и фолклорни легенди, се знае твърде малко. Житийните данни за личността му са така преплетени или подменени с легендарно-фолклорни мотиви, че днес дори след внимателен критичен прочит на тези текстове трудно можем да отсеем по-късните легендарни наслоения и да се доближим до житейската истина за светеца. По тази причина ни се налага да направим един опит за просопография на св. Иван Рилски, като за целта разгледаме известните ни данни за героя в контекста на политическата и културната ситуация в България в този исторически момент.

Култът към св. Иван Рилски възниква вероятно наскоро след неговата смърт и последвалото пренасяне на мощите му в Средец. От първоначалните произведения, написани във връзка с установяването на този култ, до нас е достигнала в не съвсем автентичния си вид само една служба. Тази служба Й. Иванов обнародва по препис от 1451 г.[*] от Скопския миней и я датира в X век /Иванов 1931:345-358/. Изследователят смята, че службата има две редакции - първична „рилска“ и вторична „средечка“. Тук няма да оспорвам първичността на редакциите, а само ще изразя съгласието си с датировката на творбата, което означава, че това е най-старинният достигнал до нас текст, посветен на св. Иван Рилски. За съжаление, спецификата на един такъв химнографски текст не предполага множество житийни данни. Единствените сведения, които можем да почерпим от тази служба са, че светецът е свързан със Средечката митрополия и е „съгражданин на българите“.

Най-ранният от известните ни днес житийни текстове е т. нар. Народно житие на св. Иван Рилски. Това житие, възникнало не по-рано от два века след кончината на блажения, въпреки немалкия си обем, носи всички белези на кратките проложни разкази, а не на пространните жития. Тези особености на текста вероятно имат съвсем обективна причина - агиографът не е разполагал с данни за родното място, произхода, детството, младостта и образованието на своя житиен персонаж. Ето защо той използва един фолклорно-легендарен мотив, пречупен през призмата на християнските представи за благочестивост: “Имаше един набожен, благочестив и христолюбив човек. Той се боеше от бога и му служеше със страх. Той постоянно се обливаше в сълзи и си припомняше пророческите думи, казани чрез Давидовите уста: “Всяка нощ обливам леглото си, със сълзи измокрям постелката си.“ И понеже имаше голяма вяра, той стана и напусна света.“ /Киселков 1940:76-88/.

---

[*] Вж. превод на Службата по този препис в настоящото издание. (Бел. на ред.).

Ясно личи как няколко трафаретни израза и заемки от фолклорните предания за светеца, позволяват на очевидно образования и познаващ изискванията на жанра автор на житието да преодолее липсата на данни за Юношеството на своя герой. Този метод - заимстване на мотиви от различни фолклорно-легендарни предания за светеца, от служби и от някои други неизвестни днес текстове, тяхното художествено претворяване и подчиняване на една агиографска идея - авторът ползва при изграждането на цялото житие. Наред с легендарните сведения, авторът вероятно ползва и някои по-близки до реалността извори, което му позволява да посочи или отрече някои много важни моменти от действителната биография на светеца.

Вече отбелязах, че със своя отказ да пише за родното място на героя си, авторът косвено признава, че не разполага с такива сведения. Все пак в неговия текст присъства името на село Скрино, което в по-късните текстове се сочи като родно място на светеца. Съдържащото се тук съобщение обаче разкрива в съвсем друга светлина значението на това селище в живота на св. Иван Рилски: „Като стана, пустиножителят отец Иван отиде в местността, където първом прие монашеството, под планината Руен, в местността, наричана Скрино.“. Единствено в това житие се подчертава, че св. Иван Рилски е приел монашески образ около с. Скрино.

Една от народните легенди, произхождаща точно от Скрино, съобщава за построяването на манастир от жителите на селото в чест на светия им съселянин. Йордан Иванов, който пръв публикува легендата, дава след нея няколко свои бележки за местността: „Мястото пък, дето е обитавал св. Иван, отстои на около един километър над Скрино. То е скалиста височина, като голяма могила, обрасла с гъста букова гора и няколко бора - около 50 на брой. Боровете не се размножават пак поради клетвата на св. Ивана. В тази гориста местност, в едно непристъпно място се нахожда и пещерата, в която е живял и светецът. На стотина метра източно от там се посочва един усамотен бор с дънер, притиснат от въжето, с което бил вързван волът на св. Иван. Под пещерата, нещо на стотина метра, е равнище, на което имало манастир, сега само развалени зидове и купища камъни...“ /Иванов 1917:5-7/.

Съобщението, че манастирът е бил построен в чест на св. Иван от скринци предизвиква у мен твърде голям скептицизъм. Мисля, че жителите на село, състоящо се от пет къщи, не са имали нито физическата, нито финансовата възможност да построят такъв манастир. Много по-вероятно е манастирът да е бил построен с ктиторството на някой богат и властимащ български аристократ, без да изключвам и българския владетел в лицето на Симеон или Петър. Най-вероятно този манастир вече е съществувал преди замонашването на св. Иван. На тези въпроси ще се спра и по-късно в тази работа.

Тези данни, както и съобщенията на патриарх Евтимий и Димитър Кантакузин, че светецът прекарал около една година в общежителен манастир, преди да поеме пътя на отшелничеството /Стара... 1986:137-152/, поставят по съвсем друг начин проблема за произхода на героя. Става ясно, че първият по-съществен факт от действителния земен път на светеца е неговото замонашване в манастира над с. Скрино и малко по-късното

начало на неговото отшелничество в пещерата над манастира. Със сведения за живота на героя преди този момент очевидно нито един от агиографите не е разполагал.

Климентина Иванова косвено оспорва съобщеното от Димитър Кантакузин, свързвайки го с особено популярната сред исихастите идея, че преди да се оттегли в пустинята, отшелникът трябва да бъде „огласен“, т.е. трябва да поживее в общежителен манастир, където да изучи добре основните правила на монашеското богослужение: „...отшелничеството и безмълвието са възможни и полезни за монаха само след като той усвои принципите на общежителния живот. В противен случай неговата „неизкусеност“ и незнание могат да го доведат до падение, вместо до спасение.“ /Стара... 1986:150/.

Едва ли в дадения случай Кантакузин лансира своя исихастка идея. Още в зората на отшелничеството източните монаси-отшелници са имали такава практика. Тя е била позната по времето на цар Симеон и у нас. По този въпрос Ив. Божилов отбелязва: „Идеята на Василий Велики, че киновията е висша форма на манастирската организация, вероятно е господствувала и в България - за това говорят запазените откъси от старобългарски превод на неговите „Правила“ /Божилов 1983:78, библ. на с. 204/. Освен това за разлика от Патриарх Евтимий, Кантакузин подхожда много по-исторично към сведенията в своите източници. Докато Евтимий се е интересувал главно от въплътяването на исихастките си схващания в образа на светеца, то Кантакузин изрично посочва, че ползува няколко източника и цели по-точно да предаде живота на светеца. Текстологическият анализ на това житие показва, че неговият автор е ползвал главно житието от патриарх Евтимий, но също така е привличал данни и заимствал текстове от Народното житие, от житието, написано от Георги Скилица, и от службите за светеца. Това навежда на мисълта, че Кантакузин не е измислил сведението за „оглашаването“ на бъдещия отшелник, а го е почерпил от някой свой източник.

Липсата на данни за произхода на светеца, както и за конкретните му монашески подвизи, дават богато поле за творчески допълнения на образа от страна на неизвестните автори на фолклорните легенди и на проложните жития, които от XIII в. нанатък сочат с. Скрино като родно място на св. Иван Рилски. Агиографите упорито включват в творбите си епизода с брата и племенника на светеца, а авторите на фолклорните легенди ги свеждат до „разкази за чудесата на св. Иван“. Тези разкази съдържат няколко главни мотива - чудесното преминаване на придошлата река от пастирчето Иван с теленцето чрез простряната върху водата дреха; преследването на поелия пътя на отшелничеството св. Иван и отнемането на вола му; избавлението на светеца от преследвачите му, като отлита до връх „Орлица“ и оттам - до новото място на отшелничестване. Почти всички автори на легендите се опитват да дадат етимология на названията на дадени местности, свързвайки тези названия с някакво чудо, извършено от св. Иван на това място.

В най-голяма степен е повлиян от тези легендарно-фолклорни мотиви авторът на Народното житие. Това е напълно естествено като се има предвид, че по времето на създаването на житието (вероятно през XII в.)

практически е липсвала санкцията на една по-висша църковна инстанция. Интересен факт е обаче, че дори такъв известен канонист като патриарх Евтимий допуска при създаването на агиографския образ някои неканонични моменти, очевидно под влиянието на легендарните и някои книжовни източници (житието от Г. Скилица). Така например героят от Народното житие запазва за спомен от света звънеца на вола, а героят на Патриарх Евтимий - чашата от цар Петър. Твърде неканонично е един монах-отшелник, който е мъртъв за този свят, да осъществява такава връзка с него.

Още по-силно влияние от легендарните източници Евтимий търпи при предаването на местните названия и на годините, с които са означени отделните периоди от дейността на св. Иван. Увлечен от идеята да представи своя герой-исихаст максимално правдоподобно, Евтимий заема от Скилица, че светецът е починал почти на 70 години. Това сведение става причина някои учени да определят годината 876 за рожденна дата на светеца. Не бива обаче да се предоверяваме на това сведение, защото то е един сингуларен факт, който не се потвърждава от никакъв друг източник. Главно проложните жития съобщават, че героят починал „на преклонна възраст“, но никъде тя не се уточнява. Вероятно Скилица конкретизира своята представа за „преклонна възраст“ с числото 70, имайки предвид, както сам посочва, продължителността на живота на библейския цар Давид. Като имаме предвид, че само около 8% от населението на Балканите е достигало тази почтена възраст, можем с право да се съмняваме в достоверността на това съобщение. В едно от писмата си до цар Симеон Николай Мистик пише: „защото на малцина е дадено да доживеят до 70 години“ /Николай I:539-540/. Обикновено „старците“ в манастирите достигали до 40-50 години, но очевидно Скилица и Евтимий са повлияни от посочването на „точната“ възраст в други отшелнически жития - 106 г. в Житието на Антоний и по-скромните 80 години в Житието на Панкратий, което въпреки че не е „отшелническо“, още от превода си през X в. съпътствува Антониевото житие /Ангелов 1967:123, 137/.

За да определя приблизителната възраст на св. Иван и приблизителната година на неговото раждане, ще използвам данните от неговите жития, колкото и несигурни да са те:

Народно житие
7 мес. под Голец
3 г. 6 мес. в пещера

? в Периг, Витоша и
около мястото на гроба му

Житие от Патр. Евтимий
Малко време в манастир
Немалко време в колиба
12 год. в пещера
7 г. 4 м. във вътр. пустиня

Житие от Д. Кантакузин
1 год. в манастир
12 год. в пещера (във вътр. пустиня)
6 г. 4 м. на скалата
? с учениците си

Житие от Георги Скилица
6 месеца в колиба
? в хралупа

? в манастир с ученици
12 г. в пещера

Тези непълни и несигурни данни все пак сочат приблизително еднакви стойности и свидетелстват, че светецът е преживял в монашески образ малко над двадесет години. Като имаме предвид и факта, че според източниците той започва своето монашествуване на една сравнително млада възраст (според Скилица на 25 години), то можем да отнесем рождената дата на св. Иван не към 876 г., а към края на 90-те години на IX век.

Не по-изяснен в науката е и въпросът за образованието, което е получил св. Иван. Косвени данни за образоваността му черпим от неговия „Завет". Изследователите откриват връзка между Завета и Студийския устав, който започва да се налага във Византия в края на IX в., а в България - вероятно в началото на X век: „Внимателно анализиран, неговият Завет дава възможност да се установи, че той познавал и манастирските устави на Византия, особено вътрешния живот на Студийския манастир /Гошев 1954-1955:46 (474)/.

Очевидно св. Иван е познавал и житията на източните отшелници, в частност на Антоний Велики, чийто пример следва. Остава открит въпросът, дали е възможно за седемте месеца или една година, прекарани в манастира, неграмотният пастир не само да усвои четмото и писмото, но и да изучи църковните устави, житията на отшелниците, както и всекидневните богослужения на монасите в общежителните манастири. Ако изключим варианта светецът да е бил осенен свише от Светия Дух, както апостолите в деня на петдесетница, остава възможността той да е имал солидно за времето си образование, получено преди неговото замонашване. Това не може да е станало в с. Скрино, където не е имало училище, църква и поп. Не е логично да очакваме, че в един малък провинциален манастир, какъвто е бил манастирът над Скрино, ще разполагат с наскоро преведеното от Йоан Презвитер житие на Антоний Велики или с новия Студийски устав, докато другаде се е ползвал все още уставът на Великата църква. Това би било възможно само ако манастирът над Скрино е бил със специални привилегии или св. Иван да е усвоил тези знания някъде другаде преди замонашването си.

В близост до Скрино се е намирал гръцкият Бобошевски манастир, но едва ли е било възможно произхождащото от народните низини и непритежаващо имот пастирче, което би трябвало да има ежедневна заетост, да бъде обучавано в този манастир. Още повече, че в нито един от източниците за светеца дори не се споменава тази обител.

От източниците не става ясно и дали светецът е знаел гръцки език или е получил цялата си завидно висока богословска култура върху основата на старобългарски преводи.

От кратките разсъждения, изложени по-горе, следват няколко извода:

1. Св. Иван е роден не в седемдесетте, а в деветдесетте години на девети век, т.е. светецът е роден не по времето, когато Симеон е бил невръстно дете или се е трудил над основите на граматиката, диалектиката и реториката, а можем да приемем, че св. Иван и цар Петър са родени приблизително по едно време.

2. Не е известно месторождението на героя, но това не е с. Скрино. В околността на това село светецът приема монашество и поради това фолклорните легенди и писмени паметници, възникнали след XIII в., сочат това село като негово родно място.

3. Високата образованост на героя, която не може да бъде усвоена от него по време на краткото му пребиване в Скринския манастир, говори за неселския му (аристократичния му) произход.

Въпреки че не достига до идеята за аристократичен произход на св. Иван, отец Гошев прави едно обобщение, което напълно съвпада с моето мнение: „Да се мисли, че големият рилски пустиножител, чието дело реално живее през вековете, след като почти всички други следи от тогавашния живот са унищожени от зъба на времето, е бил и си е останал прост и неук селянин, няма никакви основания." /Гошев 1954-1955:45 (473)/.

Очевидното разминаване между житийните данни за произхода на героя с прозиращата от неговата дейност висока богословска начетеност дават основание на някои изследователи да изкажат хипотези, отъждествяващи светеца с видни политически или културни фигури от неговото съвремие. Една от тези хипотези свързва името на светеца с това на бележития старобългарски писател Йоан Екзарх. Не малко спорове предизвиква отъждествяването на светеца със споменатия от Презвитер Козма Йоан Презвитер Нови, който бил „пастир и екзарх в българската земя" и когото някои изследователи смятат за неидентичен с българския екзарх. Тези хипотези няма да разглеждам в своята работа.

В науката предпазливо е изказвана една друга хипотеза, отъждествяваща св. Иван с по-малкия брат на цар Петър. Това предположение, въпреки своята практическа недоказуемост, има и немалки основания. За да подкрепя с нови доводи тази хипотеза или да я отхвърля, се налага да разгледам известните ми данни за светеца в контекста на държавното устройство и политическата ситуация в България по времето на цар Петър.

Известно е, че Симеон е наследен не от първородния си син Михаил, а от втория - Петър. До този момент в науката не са изяснени причините, поради които става тази замяна. Коментирайки този проблем, Йордан Андреев пише: „Там (има се предвид обяда на двама от Симеоновите синове с малолетния император Константин Багрянородни - бел. м. Ц. Ц.) бил и първородният син Михаил - изглежда, че Симеон още се колебаел по въпроса са своя приемник. Впоследствие изборът му паднал окончателно върху Петър - причините за това решение остават неизвестни. Може би е бил повлиян от внушенията на Георги Сурсувул, който е бил натоварен с опекунството над царските синове. Или пък предпочел Петър, защото си давал сметка, че държавата му се нуждаела от мир, който допадал най-вече на темперамента на втория му син - Петър бил пълна противоположност на своя баща и „нямал нищо общо с неговия характер и природа." /Андреев 1988:73/.

Смятам, че подобни твърдения са доста далеч от историческата истина. През X век държавното устройство в България все още стриктно следва прабългарските традиции. Принципът за наследяване на властта вероятно не се е основавал само на „майората", т.е. на първородството. Известни са няколко случая, в които този принцип като че ли произволно се

нарушава. Всъщност тези „нарушения“ са в резултат на действието на един друг принцип, който очевидно се е прилагал в династическата традиция на българите и вероятно и у някои съседни народи. Според този принцип трона наследява първородният син от последния брак на владетеля. Петър като първороден от последния (втори) брак на Симеон със сестрата на Георги Сурсувул по право е бил определен за престолонаследник (канартикин - от „кана иртхи тиин“), а Михаил е бил лишен от наследствени права. По този въпрос едва ли у Симеон е съществувало някакво колебание. Вторият син, който притежава някакви наследствени права, е бил Иван, докато Вениамин (Боян), подобно на Михаил, не е имал такива права. Поради това смятам, че в срещата и обяда с малолетния Константин Багренородни вероятно са участвали Петър и Иван, а не Михаил и Петър.

Като доказателство за прилагането на посочения по-горе принцип ще приведа няколко примера:

1. За пръв път принципът на майората бил нарушен от хан Омуртаг, който посочил за свой наследник малолетния си трети син - Маламир. По повод на това Й. Андреев дава следния комантар: „Той (Маламир - бел. м. Ц. Ц.) бил третият, най-малкият син на хан Омуртаг. С възцаряването му бил пренебрегнат законът, според който престолът принадлежал по право на първородния син. Причините за отстраняването на Енравота (той носел и славянското име Воин) са известни - от младини престолонаследникът проявил склонност към християнската религия, което му струвало короната. Омуртаг посочил за свой наследник Маламир, тъй като бил убеден в предаността му към „отеческите богове.“ /Андреев 1988:44/.

В друга моя работа /Цанев 1998:159-167/ се спирам по-подробно на обстановката в България по времето на Маламир. Тук само ще отбележа, че хан Маламир наследява престола като син от последния брак на владетеля Омуртаг. За това разполагам само с косвени данни, но мисля, че те са достатъчно убедителни: Маламир заема престола през 831 г. на 12-годишна възраст и управлява до 836-837 г. (всъщност управлението се извършва от съуправителя - капхана Исбул). След смъртта на Маламир тронът е наследен от Пресиан, а 16 години по-късно - от неговия син и внук на Звиница, т. е. Борис. Следователно по време на Маламировото управление вторият от Омуртаговите синове - Звиница - е имал поне няколкогодишен внук. Това личи от факта, че през 852 г. Борис заема престола като пълнолетен, без да има регенти. Очевидна е огромната разлика във възрастта между Звиница и Маламир. Естествено тази разлика между Енравота и Маламир е била още по-голяма. Биологически е невъзможно тримата да са синове на една и съща жена. Това ме кара да мисля, че Маламир е наследил престола като първороден от последния брак на Омуртаг. Така обяснява и защо Звиница също е бил лишен от наследяването на трона за сметка на Маламир.

2. По същата причина по-късно Иван Шишман наследява търновския престол като син от последната (втора) жена на Иван Александър.

3. Борис и Глеб са определени за наследници на руския престол като синове от последния (четвърти) брак на великия княз, въпреки че са осми и девети поред синове на владетеля. Не ми е известно дали до този момент принципът се е прилагал и от русите или е бил пренесен тогава под влияние

на последната жена на княза, която е дъщеря на българския цар Петър и внучка на византийския император Роман Лакапин (по-точно на неговия син и съимператор - Христофор).

Посоченият принцип навярно е много старинен и традиционен за прабългарите, защото по съвет на Кубрат император Ираклий се опитал да го приложи и във Византия. Това сведение цитирам по Иван Венедиков: „По повод на един проект да се даде властта след смъртта на Ираклий на децата на втората му жена - Мартина, Йоан Никиуски пише: „Когато жителите на Цариград научили тази новина, те казали, че автор на този проект е Кетрадес (Кубрат), крал на Мутанес (хуните), братанец на Орган. Този човек беше кръстен още в детството си и приет в недрата на християнството в Цариград и бе израсъл при императорския двор." /Венедиков 1983:23/.

Примерът показва, че в този момент византийците не са били склонни да приемат българския принцип на наследяване, затова по-късно те го допълват с още едно качество - „багренородството".

Вероятно именно този допълнен принцип да е бил приложен и при наследяването на византийския император Лъв VI от Константин Багренородни, който е син от последния (четвърти) брак на владетеля със Зоя Карбонопсида. В този случай обаче се получава конфликт с християнските морални принципи и съборни постановления, които не признават законността на четвъртия брак. Интересно е, че въпреки протестите на Николай Мистик и по-късното потвърждаване правотата на патриарха от специален събор, Константин Багренородни остава наследник на византийския престол.

Както ясно се вижда, във Византия решаващо влияние при избора на престолонаследника се оказва принципът на багренородството, т.е. предимство за наследяване има първородният син, роден в термина на властване на бащата. Не случайно „багренородството" на Константин е подчертавано като прибавка към името му, като по този начин се изтъква легитимността на владетеля.

От изброените български примери със сигурност можем да кажем, че „багренородни" са били Маламир и Иван Шишман. Братята на Маламир очевидно са родени преди 814 г., когато Омуртаг заема престола, а Иван Срацимир е роден докато баща му е още ловешки деспот. Не ми е известно дали Симеоновият син Михаил е „багренороден", тъй като не ми е известно кога точно Симеон е освободен от монашеския обет и е сключил първия си брак. Имам известни резерви относно мнението, че освобождаването на Симеон от монашеския му обет е станало на Преславския събор през 893 г. Възможно е това да е станало значително по-рано и Михаил да е роден преди заемането на престола от неговия баща. В такъв случай при наследяването на престола от Петър са били спазени и българския и византийския принцип, което е най-логично да очакваме от Симеон, като се има предвид стриктното спазване на прабългарските традиции и същевременно стремежът на българския владетел към изравняване с византийските василевси.

Очевидно е обаче, че без всякакво колебание Симеон е отстранил от властта първородния си син Михаил и го е замонашил, за да направи

това положение по-трудно обратимо. Първоначално Михаил обитава манастира край с. Равна, но впоследствие навярно се премества или е преместен по-далеко от столицата, най-вероятно в Югозападна България. До това предположение стигам поради факта, че когато Михаил избягал от манастира, „превзел една крепост в Македония“ /Андреев 1988:74/ и открито се обявил против брат си Петър. Логично е да очакваме, че Михаил е прекарал известно време в този регион, където е намерил съмишленици, предимно сред „външните боляри“, сред които може би е имало повече привърженици на принципа на „майората“.

Най-малкият от Симеоновите синове Вениамин (Боян), който също нямал наследствени права, вероятно е бил изпратен сред външните боляри със съответния сан. Като имам предвид твърденията на летописците, че Боян можел да се превръща в сив вълк, приемем напълно мнението на Стефан Йорданов, че не може да става дума за някаква шаманска „ликантропия“, а трябва да търсим връзката на Боян с воинските формирования на „вълците“ /Йорданов 1995:211-226/.

Очевидно първобитните полово-възрастови „Юношески“ войнски формирования по времето на Симеон и Петър са отдавна вече институционализирани и са се превърнали в една военна каста, обитаваща граничните райони на държавата и командвана от т. нар. „външни боляри“. Потвърждение на това е и сведението на хронистите, че цар Самуил произхождал от Крумовия род. Вероятно близък родственик на хан Крум (брат или син) е бил изпратен като комит на тази гранична област и по този начин е станал родоначалник на бъдещата династия на Комитопулите. Традицията в това отношение очевидно е много стара, тъй като дори хан Аспарух е предвождал една такава „вълча“ орда. Според етимологията, направена от Т. Балкански, името Аспарух, което трябва да се схваща като епоним от рода на Булгарий, Котраг и т.н., означава българинът (с лично тотемно име) Вълк /Балкански 1988:220-222/. Както всяка етимология, и тази също е хипотетична и поради това несигурна. Все пак втората съставка на името, независимо дали то е било Ас-Парух или Ис-Перих, определено може да се изведе от „берюх“, което Г. Фехер превежда като „вълк“ /Фехер 1928-1929/. Това поставя по малко по-различен начин проблема за създаването на българската държава, който разглеждам в друга работа. Тук само отбелязвам, че изпращането на Венеамин сред „външните“ боляри е напълно издържано в духа на прабългарската традиция.

Най-голям интерес за мен обаче предизвикват сведенията за третия син на Симеон - Иван. Като втори син от последния брак на владетеля той единствен е имал законното право при някакви, неизвестни за мен обстоятелства, да оспорва заемането на престола от Петър. Според сведенията на Константин Багренородни, Иван би следвало да носи титлата „боил-таркан“ /ГИБИ 1964:222/. По намерен печат с надпис „Йоан багатур“ Иван Йорданов отъждествява това лице със Симеоновия син /Йорданов 1989:390-400; Йорданов 1993:17-18/. Печатът е намерен в манастира край Равна, но за мен остава неясно дали Иван е живял известно време там, или е изпращал кореспонденция до някой обитател на този манастир, например до брат си Михаил. Титлата „багатур“ изключва възможността Иван да е бил монах в манастира по това време.

Навярно Симеон е възнамерявал да изпрати в пограничните райони и този свой син, защото хронистите съобщават, че Иван и Вениамин още носели български дрехи /Граматикус : 315/.

Сключването на мир с Византия от цар Петър и закрепването на мира с династически брак между българския владетел и византийската принцеса Ирина вероятно са причините за появата на недоволство сред част от приближената до двора аристокрация и за опита за дворцов преврат, начело на който бил издигнат Иван. Явно столичната аристокрация добре познавала и признавала обоснования по-горе принцип за наследяване, защото издигнали за свой предводител Иван, а не първородния Михаил. След неуспеха на опита за преврат Иван бил „заловен, бичуван и хвърлен в тъмница“ /Андреев 1988:74/. Византийските хронисти пишат, че с помощта на византийския дипломат монахът Йоан (бивш ректор) Иван успял да избяга и да отиде в Константинопол, където бил посрещнат с радост от византийските управници и оженен за византийска аристократка . От този момент следите му се губят.

В тези сведения обаче има и редица неясни моменти. Първо едва ли трябва да приемаме дословно съобщението за хвърлянето на Иван в тъмница, откъдето бягството му би било практически почти невъзможно. Йордан Андреев не е цитирал пълно хрониката, където е казано, че Иван е бил изпратен в манастир, което е в съгласие със съществуващата вече традиция във Византия, Великоморавия и България, още повече, че според някои историци Петър бил замонашил своя брат още преди участието му в бунта.

Не е съвсем ясно и с каква цел византийското правителство е организирало довеждането на Иван в Константинопол. Това може да е било извършено само в първата година от Петровото управление, когато византийската администрация с трепет е следяла първите изяви на младия български владетел. Действително Петър започнал своето властвуване с поход в Тракия, което трябва да оценим по-скоро като демонстрация на военна сила и покана към Византия за трайно уреждане на мирни отношения с България. Реакцията на византийците била мигновена - мирът бил сключен веднага и закрепен с династически брак. Пренебрегването на забраната василевсите да се сродяват с варварски владетели показва колко притеснена е била Византия в този момент. Именно тогава византийската дипломация би могла да направи този опит да се сдобие с личност, която да привлече на своя страна и да използва при нужда като алтернатива на цар Петър. Това състояние на нещата обаче може да е съществувало само за един кратък момент, докато е станало ясно, че в лицето на цар Петър империята имала единствената благоприятна за себе си алтернатива. Не случайно всички политически дейци от това време и хронистите единодушно славят Петър като „миротворец“ и благочестив владетел. Скоро оставането на Иван в Константинопол вероятно е станало не само излишно, но и опасно. Във всички мирни договори, сключвани между двете страни, като се започне още от времето на хан Тервел, се съдържа и клауза за предаването на политическите бегълци. Съвсем логично е да допуснем, че Иван е бил върнат на българския владетел и отново затворен в манастир.

Приблизително по това време можем да датираме и началото на подвижничеството на св. Иван Рилски, който, както вече отбелязах, е съименник и вероятно връстник на Симеоновия син. Отъждествяването на двамата се подкрепя от няколко факта, които можем да извлечем от житиеписните текстове за светеца:

Преди всичко, прави впечатление не само липсата на данни за произхода на отшелника, но и неговия упорит отказ да даде такива данни. На въпросите на овчарите за родното му място и предишния му живот светецът отговаря: „Моят живот според апостола е на небето, откъдето очаквам спасителя. А родното ми място е горният Ерусалим. А кой е градът и коя е родината, която ме отгледа, вие няма да узнаете." /Киселков 1940:76-88/.

Естествено тези думи принадлежат на житиеписеца патриарх Евтимий, който перифразира съответния житиен текст от Г. Скилица и днес не можем да определим доколко те отразяват реални житейски факти за светеца. Героят на Скилица директно заявява, че още не е настъпило времето да разкрие своя произход: **„ѡ нємже мѧ въпрашаєтє, нѣ͡с врємѧ настало исповѣдати"**. Все пак тези житийни факти са поне едно косвено свидетелство по въпроса.

Интересно е да се отбележи и съзнанието за някакъв вид равнопоставеност на св. Иван в отношенията му с българския владетел. Въпреки че обръщението „брате" и съветите, които светецът отправя към цар Петър, вероятно са авторско дело на житиеписците, всички житийни текстове за светеца внушават тази идея, което е едно свидетелство за нейната изконност.

Към вероятните косвени данни за произхода на героя можем да причислим и сведението от неговото Проложно житие в Драгановия миней, където се казва, че светецът е „родом българин" /Иванов 1931:359-368/. Вече отбелязах, че в преписа на службата в Скопския миней е казано „сънародник на българите". Ако това сведение е почерпано от първичния текст на службата, възникнал още през X век, то това би означавало, че героят произлиза не от славяните, а от прабългарите, които единствени по това време се означават с този етноним. Като имам предвид обаче, че в тези текстове присъстват и множество по-късни наслоения, не мога да предложа еднозначно тълкуване на това съобщение. Все пак не можем да пренебрегнем аналогията с известния строителен надпис на Йоан Владислав, където изрично се съобщава, че Йоан е „самодържец български" и „българин родом" /Заимов 1970:33-34/. Очевидно последната формула има предназначението да посочи недвусмислено аристократичния прабългарски произход на владетеля. Българин родом е св. Иван и според житието от Г. Скилица.

Отъждествяването на светеца с бившия „багатур" позволява да направим още няколко паралела. Възможно е Иван да е бил изпратен в същия отдалечен от столицата манастир, където вече се е намирал и Михаил. Оттук би могло да произлиза и легендарното сведение за контакти на светеца с негов брат и племенник. По това време Михаил е бил малко над 30-годишен, а е бил замонашен в последните години от управлението на

своя баща, което не изключва възможността в края на 20-те години на X век да е имал 12-годишен син.

Известно е голямото внимание, което цар Петър обръща на Средец и на разположената южно от него Струмска долина /Чангова 1995:123-129/. Очевидно не бива да смятаме, че това внимание е било насочено само към крепостта Перник, а вероятно е обхващало всички земи по поречието на реката до Кресненското дефиле. Хронистите съобщават, че по това време, в средата на X век., по долното течение на Струма живеели славяни-езичници, които нападали и ограбвали Солунско и Атон. В тази югозападна част на българската държава възниква и най-масовото еретическо учение - богомилството, и то точно в термина на цар Петър. Вероятно това са част от причините цар Петър да обръща специално внимание и да християнизира усилено областта по горното течение на реката. Доказателство за това са както достигналите до нас паметници на архитектурата и на материалната култура, така и намереният в Перник сребърен печат на царя. Този печат според историците е скрепял някаква дарствена грамота на владетеля за някой манастир от околността /Юрукова 1983:111/. В региона вече съществувал един голям манастир със стародавни традиции - Бобошевския, но той е бил гръцки и това вероятно е причината цар Петър да създаде в близост алтернативни български манастири. В първите години след официалното приобщаване на България към християнството са построени няколко манастира, които са групирани в един околостоличен пръстен. Кирилометодиевите ученици св. Климент Охридски и св. Наум създали втори подобен комплекс в Кутмичевица. Цар Петър не само продължил строителната политика на своя баща при изграждането на нови столични манастири, но осеял с манастири и Горнострумската област от Кресненското дефиле до Перник и Средец. В тази връзка смятам за съвсем възможно замонашените братя на владетеля да са пребивавали в някой от новите български манастири в областта.

Факт е, че Иван не участва в организирания от Михаил бунт срещу Петър. Може би несъгласието му с плановете на Михаил е причината за неразбирателството между двамата братя и за неговото решение да напусне манастира и да се отдаде на отшелничестване. По този начин може да се обясни първоначалното преследване на светеца от скринци. И верните на царя хора, и съзаклятниците около Михаил са имали основания да се страхуват от Иван, докато не са се убедили, че той не представлява опасност.

Хипотезата позволява да се обясни и изявеното години по-късно желание на цар Петър за среща със светеца, която би била равносилна на помирение между двамата братя. С отказа си да се срещне с царя, Иван завинаги избира своя път - на анахорет и основател на общежителен манастир в Рила, а не на приближен до владетеля духовник. Избирайки за свой еталон живота на Антоний Велики, Иван следва традициите не само на своето време, но и на своя род - Борис следва примера на Константин Велики, а Симеон - най-вероятно на Мойсей /Рашев 1995:55-73/. Характерно за рода им е и раздвоението на личността - Борис денем управлявал страната и издавал тежки присъди, а нощем, облечен във власеница, прекарвал в бдение и молитва; Симеон през целия си живот се люшкал

между меча и перото. На този фон изглежда съвсем нормално „багатурът“ Иван да изживее своя нравствен прелом и да избере пътя на анахорет.

Съвсем очевидно е, че през „златния век“, обхващащ и управлението на цар Петър, в България се сблъскват няколко принципа и тенденции. В областта на държавното управление неотклонно се следват прабългарските традиции и структури, докато византийското влияние се чувства твърде осезателно в областта на духовната култура. Смятам за съвсем нормално, след като железните закони и традиции на прабългарите не са позволявали на Симеоновия син Иван да изяви силната си личност като върховен държавен глава, той да е станал родоначалник на отшелническата практика в България.

В заключение искам да подчертая, че въпреки множеството съвпадения, като мястото, времето, имената на участниците, тяхната образованост и манталитет, при отсъствието на преки доказателства тази хипотеза остава практически недоказуема. Вероятно още мнозина изследователи ще я подлагат на анализи, докато бъде обоснована по-убедително или отхвърлена окончателно.

ЛИТЕРАТУРА

Ангелов 1967:	Ангелов Б. Ст. Из старата българска, руска и сръбска литература, т. II, С.
Андреев 1988:	Андреев Й. Българските ханове и царе VII-XIV век. С.
Балкански 1988:	Балкански Т. Ново четене на името Аспарух. В: Славистичен сборник. С.
Божилов 1983:	Божилов Ив. Цар Симеон Велики (893-927): Златният век на средновековна България. С.
Венедиков 1983:	Венедиков Ив. Медното гумно на прабългарите. С.
Гошев 1954-1955:	Гошев Ив. Заветът на св. Иван Рилски, ГСУ - Богословски факултет, IV(XXX).
Граматикус :	L. Grammaticus
Заимов 1970:	Заимов Й. Битолски надпис на Иван Владислав. С.
Иванов 1917:	Иванов Й. Свети Иван Рилски и неговият манастир, С., с. 5-7; Същата легенда В: Ив. Фекелджиев. Народни легенди за Иван Рилски. С., 1979, с. 41-43.
Иванов 1931:	Иванов Й. Служба на св. Ивана Рилски на 18 август (Скопски миней от 1451), В: Български старини из Македония, С., с. 345-358.
Иванов 1931:	Иванов Й. Служба на св. Ивана Рилски на 19 ноември (Драганов миней), В: Български старини из Македония, С., с. 359-368.
Йорданов 1989:	Йорданов И. Още веднъж за моливдовулите на Йоан Багатур, В: Проблеми на прабългарската култура, С., с. 390-400;
Йорданов 1993:	Йорданов, И. Печатите на преславските владетели (893-971), С.

Йорданов 1995: Йорданов С. За организацията на граничната охрана в епохата на Първото българско царство. В: Сб. 1100 години Велики Преслав. Т. 1, Шумен, с. 211-226.

Киселков 1940: Киселков В. Сл. Свети Иван Рилски, С.

Константин Багрянородни 1964: Константин Багрянородни Об управлении империи, М. Български превод: За церемониала във византийския двор. ГИБИ, 5.

Николас : Nikolas I. Letters.

Рашев 1995: Рашев Р. Цар Симеон, Пророк Моисей и българският златен век. В: 1100 години Велики Преслав. Т. 1, Шумен, с. 55-73.

Стара... 1986: Стара българска литература, т. 4, Житиеписни творби, съставила Кл. Иванова, С., 1986, с. 137 и 152.

Фехер 1928-1929: Фехер Г. Остатъци от езика на дунавските българи. В: Известия на Археолог. институт, 5.

Цанев 1998: Цанев, Ц. Към въпроса за покръстването на българите. - В: Преславска книжовна школа. Т. 3, Шумен.

Чангова 1995: Чангова Й. Преслав и старобългарската материална култура в областта на Горна Струма. В: 1100 години Велики Преслав. Шумен, с. 123-129.

Юрукова 1983: Юрукова Й. Нумизматични и сфрагистични паметници (867-1195/1203). В: Перник, т. 2, С.